

---

# MONOGRÀFIC

## Narrativitat i comunicació



# MONOGRÁFICO

ation and similar papers at [core.ac.uk](https://core.ac.uk)

provided by Revister



# Tiempo de narratividad (el sujeto, entre la memoria y el proyecto)

Manuel Cruz

Universitat de Barcelona  
cruz@trivium.gh.ub.es

---

## Resumen

El presente trabajo apunta en una dirección bien definida: mostrar la centralidad de la noción de sujeto y la necesidad de que éste se dote de los instrumentos adecuados para la aprehensión de la realidad que le es más propia, entre los cuales la narración ocupa un lugar de privilegio. Lo que es como decir: intentar mostrar que el discurso histórico debe, en último término, ser puesto en conexión con el discurso de la acción. No hay violencia teórica alguna en la empresa propuesta, ni la segunda formulación nos aleja un ápice del objetivo marcado por la primera. A fin de cuentas, la fórmula según la cual la filosofía de la historia no es otra cosa que la filosofía de la acción en tiempo pasado va de suyo si nos damos cuenta de que lo que tanto una como otra pretenden es hacer convertir en inteligible el obrar ajeno. Conviene, por ello, no confundir el debate. No perder de vista que es medio, y no fin en sí mismo. Que, en definitiva, lo que está en juego es, como se dice en el arranque del artículo, entender *lo que nos pasa*, aliviar en lo posible esa perplejidad que fluye, incontinente, de lo que nosotros mismos hacemos.

**Palabras clave:** acción, fin, historia, identidad, memoria, narración, sujeto.

---

**Abstract.** *The Time of the Narrative (the subject, between memory and project)*

The present work points in a well-defined direction: showing the central importance of the notion of subject and the need for it to furnish itself with adequate instruments to grasp its own reality, among which narration occupies a privileged position. Which is as much to say: seek to demonstrate that historical discourse must, in the last analysis, be connected to the discourse of action. There is no theoretical violence whatsoever in the proposed undertaking, nor does the latter formulation take us away one jot from the aim set forth in the former. In the last analysis, the formula according to which philosophy of history is nothing but philosophy of action in time past is self-evident if we realise that what both one and the other claim is to render intelligible the action of others. Therefore, one should not to confuse the debate. One should not lose sight of the fact that it is a means and not an end in itself. That, in the last resort, what is at stake is, as set down at the start of the article, to understand what happens to us, as much as possible to lessen the bewilderment which flows uncontrollably from what we ourselves do.

**Key words:** action, end, history, identity, memory, narration, subject.

---

## Sumario

*Tener que volver sobre algo sobre lo que se reflexionó en otro momento es fuente inevitable de desazón. En mi caso, me ocupé de la cuestión a la que se dedica este número en un libro que acaso no sea, él mismo, viejo, pero que, desde luego, hace sentir así al autor (que es cosa bien distinta, aunque quizás algo más dolorosa). Los temas que en aquel texto se abordaban no han caducado en absoluto. Por el contrario, lejos de hacerlo, se diría que permanecen en pie, en el centro del escenario teórico del presente. El mero hecho de que se plantee un número monográfico sobre dicha cuestión, hecho que sin duda podría verse reforzado por muchos otros datos<sup>1</sup>, constituye por sí solo el más claro síntoma de que la cuestión permanece abierta, interpelándonos, incitándonos a replantearla. Por eso, aceptar la invitación a participar en este monográfico, verme obligado a leer de nuevo mis tesis de hace no tanto, me ha proporcionado una valiosa oportunidad —por la que únicamente puedo estar agradecido a los coordinadores— de comprobar una vez más hasta qué punto las ideas —quiere decirse: las buenas ideas— son siempre mejores que quienes las pensaron.*

### 1. La propuesta

Proponemos denominar el punto de partida de nuestra reflexión de la siguiente forma: «La perplejidad ante lo humano». El rótulo es, en efecto, indicativo por más de una razón. En primer lugar, porque señala la condición contemporánea de la reflexión propuesta. El objeto teórico de *lo humano* —entendido en algunos momentos como sinónimo de *lo histórico* o *lo social*— es reciente. Para muchos autores resulta imposible reconocer nada parecido antes de 1789, que se puede considerar en este sentido como el estallido de la conciencia histórica. Pero la inquietud ante ese objeto (la *perplejidad* ante él) es aún más reciente, parece cosa de nuestro siglo, en el que asistimos a la quiebra, tal vez definitiva, de la razón ilustrada en el Estado fascista y al fracaso del sujeto histórico tras la revolución de octubre. En segundo lugar, esa perplejidad evoca algo más que una problemática gnoseológica: tiene mucho del estupor —del asombro— filosófico ante un cierto género de existentes. No es sólo, por tanto

1. Aunque no posea más valor que el de simple indicio del interés que sigue suscitando la cosa misma, podríamos mencionar el hecho de que una versión corregida de aquel libro nuestro (*Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona: Península, 1986) vaya a ser publicada en este mismo año en italiano (*Narratività: la nuova sintesi*, Milán: Guerini, 2000, introducción de Remo Bodei).

(aunque ocasionalmente también se pase por ello), una cuestión de epistemología de las ciencias sociales: de ahí que en un imaginario título debiera incluirse también de alguna forma la expresión «Filosofía de la historia». Finalmente, esa *perplejidad* a la que se propone apelar como experiencia compartida no es susceptible de prueba o de demostración. Un científico social positivo sólo aceptaría hablar de anomalías, refutaciones o errores de cálculo, pero en ningún caso de perplejidad, que representa una determinada *calidad de reacción* (no reducible a la ignorancia o a la curiosidad) ante la realidad humana *globalmente entendida* (y no de modo sectorial, como proceden las ciencias). Se está reivindicando, pues, el derecho a utilizar como elementos del discurso experiencias compartidas, por más que esto suponga en algún momento un costo adicional para la argumentación.

Estas premisas proporcionan un cierto impulso inicial. Ya se ha insinuado una diferencia con las actitudes científicas —y muy especialmente con las que toman como modelo exportable la ciencia natural—, que acaso hubiera que completar. Cuando en el párrafo anterior se hacía referencia a la perplejidad como un estupor ante un cierto género de existentes —los otros hombres— se apuntaba hacia aquí: hay sucesos de la naturaleza que también nos asombran, pero el curso de las cosas humanas, además de asombrarnos en general, nos preocupa; lo percibimos como un envite en el que corremos un riesgo. No habría inconveniente en denominar a esta diferencia cualitativa *interés*. Lo que más importa es esta primera afirmación: el modo en que nos interesa nuestro mundo determina la calidad de los instrumentos con que lo aprehendemos. Y éstos no pueden ser los mismos que los empleados en el estudio de la naturaleza, porque en ellos la mencionada diferencia cualitativa no se recoge. Con toda coherencia, por lo demás, ya que ni sentido tendría plantearse la existencia de un *sujeto* de la naturaleza.

Porque ésta es, a mi modo de ver, la categoría clave en todo este asunto. Los hombres sí que se consideran *sujetos* de su propia realidad, y reclaman que esta condición se vea reflejada en el discurso (y por eso tienden a rechazar el discurso de la ciencia natural —y los discursos naturalistas por extensión— que es un discurso *anónimo*). Pues bien, el modo en que el discurso histórico se hace cargo de esta diferencia es a través de los procedimientos narrativos y, más en particular, a través de la figura del protagonista, que puede ser considerado como el representante del sujeto en el seno del relato. En el bien entendido de que dicha representación no constituye un mero artificio literario, sino, por el contrario, un ejercicio particular de un mecanismo de configuración del sujeto, a saber, el *reconocimiento*.

La reivindicación del sujeto no puede hacerse sin pasar por el capítulo de las precisiones, máxime tras las críticas que dicha categoría sufrió en la década de los sesenta, especialmente de parte de los filósofos estructuralistas. Algunos autores, como Luc Ferry y Alain Renaut, habían sostenido en *El pensamiento del 68. Ensayo sobre el antihumanismo contemporáneo* (libro que en cierto modo se prolonga en el posterior *Itinerarios del individuo*) que el sujeto ha conseguido resistir a los ataques del «frente antihumanista». También desde otros

ámbitos, como el de la sociología americana, se han alzado voces defendiendo la conveniencia de recuperar una variante adecuada de la categoría de sujeto. Pero este último matiz se pretende intencionado. No se trata, sin más, de una vuelta o una recuperación de la categoría de sujeto con todas sus (viejas) determinaciones, como si nada hubiera ocurrido entre tanto. Las críticas de los estructuralistas fueron, en muchos respectos, pertinentes. La reivindicación del sujeto, hoy, pasa entre otros puntos por señalar su diferencia con antiguos usos de esta misma noción, y en particular con todo género de individualismo.

## 2. Idea del sujeto (I: actividad)

En una primera aproximación, cabría decir que el sujeto despliega su actividad en un doble frente: hacia el pasado y hacia el futuro. De aquel lado, el sujeto es alguien que compone relatos de los acontecimientos sucedidos, elabora historias, cuenta y se cuenta lo que ocurrió. De este otro, el sujeto es alguien capaz de fijarse objetivos, promover iniciativas, *proponerse fines*.

Ambos rasgos han sido discutidos desde dentro. El primero, por quienes quisieran ver triunfar una historia cientificista —ya se ha aludido a ello—. El segundo, por quienes niegan que los fines sean realmente autónomos, y sostienen que representan una traducción, en lenguaje de futuro, de la necesidad —los hombres proponiéndose aquello que no tienen más remedio, manifestando aspirar a lo que están condenados. Primera respuesta provisional, de inspiración inequívocamente kantiana: la *voluntad de obrar* exige que el mundo sea lo suficientemente plástico (o aleatorio) como para admitirnos en cuanto agentes libres y lo bastante estable como para que nuestras empresas tengan ilusión de perennidad. Creer que absolutamente cualquier cosa es posible o que absolutamente todo es ineluctable son convencimientos que nos inutilizan por un igual, nos abandonan a idéntico desánimo o, tal vez peor, nos paralizan. Segunda respuesta provisional: la *voluntad de conocer* exige desestimar una hipótesis inútil por excesiva, y excesiva por indemostrable. Siempre existe alguna instancia —el Estado, el sistema, la ideología, el subconsciente— a la que atribuir como *efecto necesario* cualquier proyecto que cualquier sujeto se plantee. Para que la hipótesis sirviera, debería probar su capacidad de distinguir entre fines «auténticos» y «espúreos» (o «mendaces»), o, en caso de que todos sean espúreos, cuál es el sentido de ese rodeo a través de unos fines perfectamente ociosos.

Este doble rasgo del sujeto establece una doble diferencia respecto a la naturaleza extrahumana. Pero también hay coincidencias, consecuencia lógica del hecho de que el hombre forma parte de la naturaleza. No se está defendiendo, por tanto, una rígida disyuntiva naturaleza/sociedad o naturaleza/historia, al modo de los viejos historicismos. Por lo mismo, la propuesta tampoco puede equivaler a una resurrección de alguna modalidad, más o menos maquillada, de la dicotomía ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu. Habría de resultar, por lo dicho, insuficiente. ¿Por qué rasgo se tendría que hacer pasar la línea de demarcación? ¿Por la repetibilidad y la irrepetibilidad? Enseguida se nos reve-

la como un criterio inútil, desde el momento en que la naturaleza también tiene historia. En el fondo, cuando consideramos a algo *repetible*, lo que estamos proclamando es que nos resulta *indiferente* en su individualidad. El historiador francés Paul Chaunu se tomó el trabajo de intentar calcular cuántas personas han muerto a lo largo de toda la historia hasta llegar al día de hoy (de cuántos miembros se compone *la mayoría*, por utilizar el término con el que denominaban los griegos a la comunidad de los difuntos). El resultado del cálculo, la cifra de quienes fueron enterrados con dolor por quienes les querían, el número de los que eran considerados por quienes los despedían como diferentes, *irrepetibles*, resulta tan desmesurada, tendría tantísimos ceros que mueve a reflexionar acerca de la utilidad de la noción misma. Porque, si cabe hablar con tanta ligereza de tan triste asunto, a partir de un cierto momento resulta difícil dejar de pensar que muchos miles de millones de irrepetibles empiezan a ser demasiados irrepetibles como para que tenga sentido continuar denominándolos así.

Pero no son los condicionantes originarios impuestos por la naturaleza los únicos que padecen los hombres. A ellos se les han añadido progresivamente los de su propio producto. Así entiendo la existencia de las llamadas *leyes sociales*. Hay momentos en que la sociedad se comporta con la misma apariencia de necesidad que la naturaleza. Pero ello puede deberse a una variación en la escala: los productos humanos alcanzan tal complejidad que parecen autonomizarse, funcionar con completa independencia de la voluntad de sus creadores (sería el caso del desarrollo tecnológico). A menudo parece olvidarse que, cuando se habla de leyes sociales, se está haciendo referencia al resultado del comportamiento de los mismos sujetos sometidos a ellas, esto es, a un artificio para designar regularidades de conducta —aunque la expresión *leyes* pueda despirar o confundir.

En realidad, todas las leyes se incumplen —incluidas las de la naturaleza: no habría más que pensar en las catástrofes—; la cuestión es qué deja al descubierto esa transgresión. La respuesta parece ser doble. En primer lugar, deja al descubierto su caducidad, rasgo que comparten con las leyes naturales<sup>2</sup>, sólo que en este último caso ello ocurre a una escala tan excesiva para nosotros que es como si fueran eternas, mientras que las sociales lo hacen a ojos vista, en períodos temporalmente controlables. En segundo lugar, y lo que tal vez resulte más importante, también muestra el hecho de que la ley es violable a la misma escala a la que rige, que es la colectiva. Para el sujeto aislado las leyes

2. El tópico es sobradamente conocido, por lo que bastará con un par de referencias bastante clásicas. En su libro clásico *La filosofía de la Ilustración* escribía Cassirer: «Fontenelle [en el siglo XVIII] compara[ba] la fe de los antiguos en la invariabilidad de los cuerpos celestes a la fe de una rosa que proclamara que, hasta donde llega la memoria de las rosas, no ha muerto todavía ningún jardinero». Por su parte, Bertrand Russell en *Los problemas de la filosofía* hacía un divertido comentario antiinductivo de Russell acerca de la bondadosa consideración que hace la gallina acerca del granjero, consideración que queda refutada en el momento en que éste le retuerce el cuello.

de la economía, pongamos por caso, poseen un carácter absoluto, fatal, esto es, se le presentan con la misma obligatoriedad que las naturales.

Pero es que, incluso aunque las leyes sociales no caducaran manifiestamente, o aunque su violación no pareciera posible, lo esencial subsistiría. La razón última de esa regularidad de los comportamientos humanos que denominamos *leyes* no se halla en ninguna determinación natural o fatalidad, sino en la voluntad —mucho más que en la conciencia— de unos hombres de perpetuar su dominio sobre otros. De lo que en la sociedad pueda haber de regular, de legaliforme, da cuenta la ciencia. La ciencia se ocupa de *explicar*, lo que equivale a relacionar con causas y, más allá, con leyes. Se suele reservar el término *comprender* para designar la aprehensión espiritual de los actos humanos dependientes de la voluntad o, con otras palabras, de los actos que son resultado de motivos, cumplimiento de fines. Si hiciera falta una formulación rotunda de este tópico diríamos que comprensión es el modo en que el hombre se relaciona con los actos libres. En esta perspectiva, ni un *positivismo absoluto* ni un *comprensivismo absoluto* pueden resultar suficientes. Nuestra historia se halla entreverada de actos libres y comportamientos inexorables. La propuesta sólo puede ir en la dirección de anudar la dimensión comprensiva y explicativa. El equilibrio, en todo caso, es una cuestión histórica<sup>3</sup>.

Ahora bien, si la realidad social está constituida en lo fundamental por sujetos (bien pudiéramos decir que es *un mundo de sujetos*), ello significa que se le debe introducir una dimensión dinámica, que en la imagen de la realidad construida por las ciencias no aparecía. Para éstas, la realidad se identificaba con *lo que hay*. En nuestra propuesta es *lo que hay más lo posible*, porque sólo en un mundo habitado por sujetos tiene cabida (y sentido) la posibilidad, de la misma forma que sólo una idea global del conocimiento puede aspirar a captar la rica plenitud de lo real.

Tras la crítica husserliana al modelo galileano de ciencia, estamos en condiciones de afirmar que la ciencia *no está a la altura* de la realidad globalmente entendida. Si a propósito de su tratamiento de la naturaleza se puede decir que la observación sensible es reconducida a los aspectos cuantitativos de figura, magnitud y movimiento de los componentes últimos de la materia, y que esta reducción equivale a un brutal empobrecimiento de nuestra experiencia, al hablar de la sociedad podemos decir que su equivalente está representado por el olvido de los motivos, por el desdén de la intencionalidad como nervio de las acciones humanas.

Frente a esto, el relato presenta como primera virtud la de liberar toda una calidad de experiencia, amordazada por el discurso científico objetivista. Éste, en realidad, sólo acepta las experiencias artificialmente producidas, es decir,

3. Marx hizo a este respecto dos observaciones pertinentes (y sobradamente conocidas): la primera, aquélla de que «La figura del proceso vital social [...] se quita su místico velo de niebla solamente cuando está, como producto de hombres libremente unidos en sociedad, bajo su consciencia y es realizado según un plan». Y la segunda, la no menos célebre: «[...] Si los hombres captasen inmediatamente las conexiones, ¿para qué serviría la ciencia?».

los *experimentos*, y tiende a considerar la experiencia como cosa del conocimiento vulgar, probablemente porque no sabe qué hacer con ella. El relato, en cambio, se sitúa en una perspectiva en la que todo eso parece servirle. Por de pronto, el relato se inclina a individualizar su objeto, a considerarlo como un caso particular e irrepetible (cabe preguntarse si tendría sentido tan siquiera un relato de lo que siempre se repite), lo que le autoriza a hacerse cargo de toda una información que la descripción del científico desechaba. Esta explicación y utilización del interés es lo que convierte al relato en irreductible a la descripción.

Ello no significa que el relato no incorpore información. Lo hace, sólo que integrándola en otro orden. Agnes Heller ha señalado<sup>4</sup> que una historia constituye *una unidad organizada de información* del mundo en el que tuvo lugar el acontecimiento por narrar. Nos informa de lo que sucedió, cómo sucedió y por qué sucedió, de una manera coherente aunque distinta a la empleada en las descripciones. Una historia representa una forma peculiar de recoger, organizar y transmitir información, que debe valorarse con criterios específicos y a la que hay que dirigir las preguntas que le son pertinentes. (Se observará, dicho sea de paso, que esta caracterización permite establecer distancias respecto a lo que podríamos denominar una concepción meramente intuitiva de la comprensión.)

Dichas preguntas tienen que ver en lo fundamental con el sujeto, con lo que tienen las historias que éste (se) cuenta de ejercicio de algún rasgo fundamental. Quiere decirse que tales historias no constituyen, parafraseando a Rorty, un *espejo del pasado*, sino una *acción* del sujeto narrador, una iniciativa que emprende para ir configurando la propia identidad. Por eso lo que hay que exigirle al relato en primer lugar es una adecuación al sujeto. Así, el hecho de que todas las historias se narren desde la perspectiva de la conclusión se relaciona con la capacidad de aquél para proponerse fines. La teleología del relato es la forma narrativa más adecuada al real proceder de los hombres. Lo que hace el relato es incorporar ese elemento que ordena y funda la conducta de los individuos a su estructura de funcionamiento. (Acaso fuera bueno distinguir entre adecuación y ajuste perfecto. Esto último es lo que no hay, como ya viera la escritora Yvy Compton-Burnet: «La vida real no tiene trama. Y yo creo que la trama es deseable y casi necesaria», añadiendo luego: «Tengo este resentimiento extra contra la vida»<sup>5</sup>).

4. Tanto en su *Teoría de la historia* como en el posterior *Una filosofía de la historia en fragmentos*.
5. Por su parte, Mac Intyre en *Tras la virtud*, polemizando con Mink —quien había escrito: «Las historias no se viven, se cuentan». La vida no tiene planteamiento, nudo y desenlace—, sostiene lo siguiente: «[...] para identificar y entender lo que alguien hace, siempre tratamos de colocar el episodio particular en el contexto de un conjunto de historias narrativas, historias tanto del individuo del que se trate como de los ambientes en que actúa y que actúan sobre él. [...] Porque vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos, la forma narrativa es la apropiada para entender las acciones de los demás. Las historias se viven antes de expresarlas en palabras, salvo en el caso de las ficciones» (p. 261 de la edición castellana).



Esta prioridad al sujeto no tiene por qué significar un descontrol sobre el relato. Éste se halla sometido al control intersubjetivo. Más aún, sin esa ratificación ni al propio narrador le sirve (el relato es un espacio social en el que se configura la identidad). Nada que ver con lo que, exagerando la nota, podríamos denominar una «ficción privada». No hay peligro de volverle la espalda a la realidad porque con esa realidad, imaginaria en el fondo, nunca tenemos trato directo, ni siquiera cuando el relato se refiere al presente. Con lo que entramos en contacto es con un relato que, además de constituirse en el lugar del encuentro intersubjetivo<sup>6</sup>, sirve al designio de homogeneizar la experiencia, de seleccionar, de entre la pluralidad de intensidades que cada individuo percibe, las relevantes, las constituyentes del objeto. La experiencia viva *no da conocimiento*. El conocimiento lo obtenemos a través del relato, que se convierte de este modo en lo que los comunicólogos llaman *referente primordial*.

Así como el vínculo con el sujeto evita el espejismo de la objetividad (entendida como *realismo*), así también la intersubjetividad sirve para evitar el individualismo. Porque la intersubjetividad no es total, sino sectorial: hay *haces* de sujetos, ligados por la coincidencia en sus proyectos ([...] a lo que un wittgensteiniano sin duda apostillaría: «Y que comparten juegos de lenguaje»). No existe un solo relato verdadero. Se puede hacer una historia del poder y una historia de las víctimas. La diferencia radica en la clave de lectura que se proponga, en la *intriga* (P. Ricoeur) que se elija. Y esta intriga a su vez mantiene una conexión variable con las expectativas del narrador. El sujeto no es un ser esquizofrénico, escindido entre recuerdo y proyecto. Recordamos de acuerdo con lo que esperamos.

Ello significa que un teleologismo excesivo también se puede convertir en obstáculo. No siempre se cumple aquello de Aristóteles en el libro I, cap. I, de la *Ética a Nicómaco*: «Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco». Aludo a que resultaría abusivo deducir de la capacidad humana para proponerse fines la idea de que todas las existencias se ajustan al plan previsto, de que somos, sin objeción posible, el despliegue de lo que nos proponemos ser (se apuntaba a esto al citar a Compton-Burnett). Lo cual sólo en parte es obvio: no basta con hablar de imponderables, limitaciones o condiciones objetivas. El desajuste tiene algo de esencial.

Ahora bien, cabe plantearse si lo hasta aquí expuesto implica o no un deslizamiento hacia el individualismo o, en todo caso, si se han proporcionado los elementos para establecer la diferencia. Porque la reivindicación gnoseológica de las experiencias vividas, en la forma en que se nos aparecen, no se ha hecho sin reservas. Se ha hecho referencia a la intersubjetividad y al reconocimiento como piezas clave del discurso. El individuo todavía no es sujeto porque carece de identidad. La identidad es ese particular revestimiento que *los*

6. En su texto *La ilusión biográfica* Pierre Bourdieu ha trazado el dilema: la propia vida es un cuento narrado por un idiota, lleno de ruido y furia, que carece de sentido. De ahí que sólo la ficción narrativa permita representar ante los demás el relato de una vida argumentalmente dotada de sentido.

*otros, los demás*, conceden al individuo —y por el que lo convierten en sujeto— a través del mecanismo del *reconocimiento*<sup>7</sup>. Es decir, que lo que el individuo se dice a sí mismo de sí mismo no es identidad porque no ha sido sancionado socialmente, colectivamente o por su grupo. Esa idea suele ser un relato que se resiste a la intersubjetividad y que más adelante propongo allegar a la ideología.

### 3. Idea del sujeto (II: naturaleza)

En realidad, la distinción permanecerá en el estadio de lo programático en tanto no aborde la cuestión de la naturaleza de ese sujeto, del contenido de la identidad. Merece destacarse el carácter no individual de los ingredientes y de los procedimientos que constituyen al sujeto. Por lo pronto, no hay identidad sin memoria. La memoria representa el ejercicio de (auto)reconocimiento originario. Pone los materiales de la experiencia pasada al servicio de la configuración de una identidad. Lo que esta forma de hablar subraya es que —al margen de que la identidad sea un producto y no un don— la memoria no debe entenderse como espejo fiel o receptáculo neutro. Al contrario, es parcial, deformante, interesada (esto es, proyecta su interés sobre el pasado). Hay, es cierto, un uso criticable, por paralizador, de la memoria. Es aquél en el que se nos aparece como un dócil instrumento al servicio del individuo, cuya función sólo pudiera ser la consoladora de ratificar al individuo en su ser, a base de insistir en el registro de la nostalgia o de la evocación.

Pero la esencia de la memoria no consiste en eso. La memoria es condición de posibilidad para la existencia del pasado: dibuja la escena en la que ha de actuar el sujeto, que queda convertido en este sentido en un producto de la memoria. Que la memoria es un poder activo significa que su reivindicación, frente a los *presentismos* de todo tipo, tiene algo de ética. Somos no sólo aquello que nos contamos de nosotros mismos, sino también aquello que recordamos, aquello que nos atrevemos a recordar. Dicho en forma de precepto: hay que estar a la altura de la memoria. Por eso, un cierto uso de la nostalgia resulta rechazable desde esta concepción del sujeto. Nos reduce a epígono de alguna lejana experiencia originaria<sup>8</sup>.

El trazo de la *actividad* —el trazo de la *producción* del sujeto— debe destacarse también a otro respecto. La presencia de los otros no se limita a la de ser mera caja de resonancia en el mecanismo del reconocimiento, testigos mudos de nuestra existencia o notarios de nuestra identidad. La capacidad de proponer fines tiene como territorio privilegiado a los demás. En una relación afec-

7. En su texto *Humanismo del otro hombre* Levinas recoge la siguiente cita del *Talmud de Babilonia*: «Si no respondo de mí, ¿quién responderá de mí? Pero si sólo respondo de mí, ¿aún soy yo?».

8. Para cuando esa experiencia se localiza en la infancia puede resultar útil recordar aquello que escribía Cocteau en los *Cahiers*: «La infancia sabe lo que quiere. Quiere salir de la infancia. El malestar empieza cuando sale de ella».

tiva, la otra persona se le aparece al sujeto como un mundo posible, como un entero universo de posibilidades. Los otros no son *el exterior*; se parecen más bien al aire de la paloma kantiana.

Importa enfatizar especialmente ahora cómo el sujeto es un ser excedido por las fuerzas que le atraviesan. De cualesquiera de ellas podríamos decir lo mismo: que son poderes activos que sobrepasan la minúscula escala del sujeto. A lo que se pretende ir a parar es a que en el sujeto existe una *profunda tensión esencial* que queda muy pálidamente reflejada en los fines concretos que se va proponiendo. Importa más la autoconstitución del sujeto que la obtención del objetivo señalado. La tensión hacia la posibilidad es el nervio del sujeto. De ahí que fuera más partidario de utilizar el término *ilusión* que el de *esperanza*, para subrayar esta dimensión de supervivencia del sujeto frente a las expectativas que parece albergar la segunda.

Desde aquí se apreciará mejor el elemento de lo subjetivo que una ciencia naturalista de lo histórico-social no podía recoger: el sentido. Sentido —apresurémonos a señalarlo, sobre todo para desmarcarnos de otras reivindicaciones, *teológicamente* interesadas— puede hacerse equivaler a dirección, a lugar hacia el que apuntan, con su inevitable torpeza, los actos y los proyectos de los sujetos. Algo que adquiere realidad como resultado de la acción. La narración es el procedimiento que intenta captar esa realidad cargada de sentido en que los sujetos habitan. Para ello no le sirven los procedimientos científicos, porque aparecen regidos por dos criterios insuficientes para dar cuenta de lo humano: la verdad y el error. Ambos presuponen una realidad estática, acabada, en última instancia creada, a la que el intelecto no hace más que adecuarse.

Pero el hombre que se equivoca todavía no es libre, precisamente porque nadie se equivoca a sabiendas. Sin embargo, sí que se miente a sabiendas (de hecho sólo se miente así). La mentira señala la presencia resistente del sujeto en medio del universo anónimo del lenguaje. Mentira es esa falsedad que depende del sujeto. Por otro lado, hay que intentar nombrar esa relación positiva entre sujeto y texto que el término *verdad* no consigue recoger. Nietzsche decía que «cada uno alcanza la verdad que es capaz de soportar», y Jaspers distinguía entre verdad científica, que es demostrable, ahistórica y universal, y verdad filosófica, cuyo sentido es el de ser la verdad de la existencia de quien la profesa y la propone al mundo; es una verdad cuya fuerza emana del testimonio de quien la defiende. Algo parecido a esto último propongo recoger bajo el rótulo *veracidad*. Veracidad vendría a ser esa verdad que sólo el sujeto puede decidir, en la que su adhesión a la idea constituye un argumento determinante<sup>9</sup>.

9. La solidez del nexo entre ambas nociones puede apreciarse *a contrario* en el trabajo de Vattimo «El ocaso del sujeto y el problema del testimonio», incluido en su libro *Las aventuras de la diferencia*. Por su parte, Dilthey, en su trabajo «La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales», incluido en *Crítica de la razón histórica*, escribe a propósito de la expresión de la vivencia: «No se la puede juzgar en términos de verdad o falsedad, sino de veracidad o carencia de ella, pues el fingimiento, la mentira, el engaño, rompen aquí la relación entre la expresión y lo espiritual expresado» (p. 273 de la edición española).

Tal vez ahora se entienda mejor algo que se dijo antes, y es que frente a la descripción de la ciencia, que es siempre anónima, el discurso de lo humano, de lo histórico-social, ha de incluir al sujeto. Disponemos ya de los criterios con los que valorar esa presencia. Incluso podemos incorporar más presencias. Porque en el discurso del sujeto el destinatario está presente, proporcionando una clave de sentido para interpretar el texto. Éste puede perseguir determinados efectos: conmover, indignar, concienciar, enseñar... Nada de esto puede predicarse de la descripción, que utiliza como criterios ordenadores de la información unos parámetros abstractos, vacíos y universales. La descripción no puede tener efectos fuera del ámbito del conocimiento. Si los pretendiera, estaría dejando de ser científica, y si los obtuviera sin querer no podría computarlos.

Hasta este momento hemos aludido a dos dimensiones de la naturaleza del sujeto —la memoria y el deseo— que se corresponden, porque sustentan y vehiculan, con la doble actividad del sujeto de narración del pasado y de proyección a lo por venir. Falta la tercera determinación, más propiamente trascendental respecto al individuo: el lenguaje. Si vale la pena subrayar el momento de la escritura es porque ella representa esa situación en la que, ante los propios ojos, el individuo se esfuerza por hacerse cargo del lenguaje, por incorporarse al universal. Y es que hay una dimensión fundamental de la identidad que sólo se alcanza merced al hecho de escribir. Esta dimensión poco o nada tiene que ver con la idea que el escritor pudiera tener de sí mismo. Al contrario, ésta acostumbra a funcionar como obstáculo para la emergencia de la identidad. Y viceversa: ello explica el carácter de sorpresa, de descubrimiento del propio yo que para el autor tiene su propia escritura<sup>10</sup>.

#### 4. Calidades de experiencia

Probablemente éste constituya uno de los ejes de todo lo que estamos planteando aquí. El arco de la vida humana dibuja una tensión desde el individuo hacia el sujeto, que es el lugar en el que residen esos universales que nos constituyen. Hegelianamente se diría que el individuo es lo abstracto mientras que el sujeto es lo concreto. El individuo es, si acaso, un singular, pero carente de contenido. El sujeto es ese espacio donde lo universal precipita en un concre-

10. En una entrevista pensada como epílogo a la edición norteamericana de su *Raymond Roussel*, Foucault, que ya había reflexionado sobre este tema en su conferencia de 22 de febrero de 1969 «¿Qué es un autor?», afirmaba lo siguiente, hablando de Roussel: «Hay una página muy bella en la que [Roussel] dice que después de su primer libro esperaba que, a la mañana siguiente, hubiera como un halo alrededor de su persona y que todo el mundo pudiera ver en la calle que había escrito un libro». De hecho, concluye Foucault, «ése es el deseo que alimenta toda persona que escribe». Se empieza a escribir «para ser otro, distinto del que se es». A este respecto, podríamos añadir, los obscenos publicistas de dietarios íntimos han entendido muy poco de lo que representa la escritura. Cualquier texto es autobiográfico en una medida y de una forma que el autor apenas alcanza a vislumbrar.

to, ese lugar donde los universales ocurren<sup>11</sup>. El individualista objetará que hay un ámbito en el que el individuo puede reclamar competencia exclusiva, y es el de la vivencia. La tradición diltheyana ha estudiado con atención este asunto. Es cierto que el conocimiento que tenemos de la vivencia goza del privilegio absoluto de la evidencia. Un sentimiento *es* en la misma medida que lo sentimos y *es como* lo sentimos. Lo que ocurre es que la vivencia por sí sola carece de valor gnoseológico, y no ya sólo porque confine en la individualidad, sino porque incluso puede acabar aniquilándola.

Pero la consideración del lenguaje como el primer gesto autónomo del sujeto no debiera identificarse con ningún alejamiento de la realidad. Convendría recordar aquí lo que queda dicho del relato como *referente primordial* de una experiencia intersubjetivamente compartida, esto es, como la primera realidad comúnmente aceptable. El Ortega de *En torno a Galileo* hubiera dicho que la escritura es la instancia que *hace mundo*.

Sin embargo, deducir de esto que el individuo es un ser silencioso, carente de todo discurso, resultaría equivocado. Habría que decir más bien que lo característico del discurso del individuo es *su exterioridad*, la ausencia de veracidad, si se quiere formular en negativo. Ocasionalmente podríamos servirnos de la categoría de ideología —criticable desde otros ángulos— para designar esos discursos globales establecidos con los que se suele colmar el anhelo de inteligibilidad, sofocar cualquier estupor, y que son aceptados acrítica, irreflexivamente. Las ideologías vendrían a representar entonces esas lecturas de lo nuevo que se lo dan todo hecho al individuo con el único objeto de mantenerlo en esa condición. La ideología, pues, proporciona los materiales con los que el individuo elabora la idea de sí mismo (que no la identidad).

La ideología no está sólo antes de la ciencia, como dijera, hace ya tantos años, Althusser: está también antes del pensar, que es cosa del sujeto. Pensar es solidario del sujeto y sus determinaciones; como, por ejemplo, la capacidad de proponerse fines. Una sociedad, al igual que un hombre, sólo se piensa para cambiar, en la perspectiva de la posibilidad. En la *Contribución...* Marx señalaba aquello tan conocido de que «los hombres sólo se plantean los problemas que están en condiciones de resolver». Lo pensable, podríamos decir, se mide en la tensión con lo posible. Pero repárese en que esto difícilmente puede constituirse en criterio para la identificación de la calidad de nuestros problemas. Antes bien al contrario, nos coloca ante la evidencia de la dificultad del presente momento histórico, dificultad que se podría formular como pregunta: ¿qué es ahora posible?

A este respecto valdría la pena llamar la atención sobre un punto. Que el hombre «sólo se plantee aquellos problemas...» etcétera, no significa que se

11. Aquello que decía Sartre de que «lo importante no es lo que hacemos de nosotros mismos, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros» podría parafrasearse introduciendo una modificación al principio, y quedaría así: «Lo importante no es lo que han hecho de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros».

los plantee todos necesariamente. La posibilidad es condición necesaria, pero no suficiente. Hay que contemplar la idea de que los hombres hayan *dejado pasar*, sin planteársela (o planteándose la mal, por supuesto), una situación históricamente favorable. Quizá sea ya demasiado tarde (quiero decir *definitivamente tarde*) para cualquier proyecto emancipador. Raymond Aron se refirió a esta cuestión en general en su excelente *Dimensiones de la conciencia histórica*. Advertía allí contra lo que llamaba «ilusión retrospectiva de fatalidad», y recordaba a los historiadores que en diversos instantes «el destino ha vacilado». Considerar el pasado en términos de fatalidad puede resultar consolador, ciertamente, sobre todo cuando se escribe la historia desde la perspectiva de los perdedores. Pero es evidente que los que ganan no tienen siempre de su lado la razón o el destino. A menudo les basta con tener la fuerza.

Esta actitud tiene una específica traducción en el plano de las ideas. Entender que el hecho de que algo haya sucedido garantiza la existencia de una ley equivale a identificar, confundiendo, lo irreversible con lo necesario, al expulsar el azar del pasado y reenviarlo perpetuamente hacia el futuro. Aquél queda convertido de este modo en el dominio privilegiado de las hipótesis *ad hoc* en el que parece regir el lema «puesto que ocurrió, ha de poder ser explicado». Ahora bien, esa actitud, que respecto al pasado parece cumplir la función de sancionarlo, desarrolla unos efectos característicos respecto al futuro. La tendencia a ubicar en lo porvenir el azar se diría relacionada con la voluntad de salvaguardar unas determinadas calidades de experiencia para el sujeto, frente a la presión del conocimiento. Cuando adquirimos noticia de lo que previsiblemente va a ocurrir, recortamos nuestra actuación, la acomodamos a la advertencia. Nuestro mismo comportamiento queda así incorporado a la previsión. Desde el punto de vista de la calidad de la experiencia, rebajamos nuestra disponibilidad casi hasta hacerla desaparecer. Nos inmunizamos al precio de hacernos insensibles. Como es sabido, los sociólogos denominan a esto «la profecía que se cumple a sí misma» (o «autocumplida»), y es un punto importante en las críticas a la capacidad de predicción del marxismo. (Aunque subsiste el problema de la *dirección* —o de la *interpretación*— de ese cumplimiento. La prohibición de hacer públicos resultados de encuestas inmediatamente antes de una jornada electoral no nos permite saber el signo de esa incidencia. Tanto puede reforzar al mejor colocado como generar un movimiento de solidaridad hacia el presunto perdedor.)

A menudo se designa como acontecimiento ese suceso extraordinario, por lo general imprevisto, que colma de intensidad un instante de la experiencia. En la literatura sobre este tema hay una cierta tendencia a aproximar el acontecimiento a lo azaroso sin más (Beaudrillard constituiría un buen ejemplo de lo que decimos). Planteado así, no sólo podría suceder que el concepto resultara inútil, sino peligroso. De ahí que convenga introducir una matización, la de considerar al acontecimiento como *un raro azar*, aunque sólo sea para anunciar la diferencia. El peligro de la noción sería deslizarnos hacia una represen-

tación pasiva, abandonista, de la propia existencia y, por extensión, de la historia humana en su conjunto. El acontecimiento vendría a ser el sueño que le queda al sujeto en una realidad sin posibles. La conocida tesis gramsciana según la cual las sociedades que ven lejana la revolución se piensan a sí mismas en términos de leyes históricas, en tanto que las que la sienten próxima prefieren hacerlo en términos de voluntad libre de los hombres, podría completarse hoy añadiendo que las sociedades resignadas o indiferentes ante su futuro se piensan en términos de acontecimiento.

De ahí la propuesta de localizar el acontecimiento en la intersección entre el orden causal y el orden intencional o entre órdenes intencionales de distinto signo. Al introducir la acción humana —el orden intencional— el peligro del abandonismo se aleja, porque lo que nos ocurra, por sorprendente que parezca, será efecto, remoto o próximo, de nuestra propia acción. Pues bien, todas las alusiones críticas precedentes a un teleologismo ingenuo, sin reservas, apuntaban hacia aquí. Ahora vemos que cuando aumenta la complejidad del medio en el que el sujeto ejerce la tarea que le es propia, lo extraordinario es que se produzca un ajuste perfecto entre intención y resultado. Lo normal es más bien que el sujeto no controle los efectos de su acción. Hasta tal punto ello es así que incluso los propios científicos han terminado por utilizar un concepto específico para designar una de las modalidades, la positiva, de este desajuste. Los autores anglosajones hablan de *serendipity* para designar el «error fecundo», el «encontrar lo que no se ha buscado» (Colón partiendo hacia las Indias y topándose con América).

Importa resaltar que esta capacidad distorsionadora del sujeto sobre el curso de la historia no se deja leer fácilmente en clave de racionalización, por más que puedan ser racionales los propósitos de sus acciones. Tampoco parece tratarse de un desfase coyuntural entre conocimiento y resultados. Al contrario, la tendencia histórica parece ser un descontrol creciente por parte del hombre de sus propios productos. Lejos de reducirla, el hombre ha venido a complicar la de por sí inagotable complejidad de lo real.

¿Significa esto que el acontecimiento es todo lo que se le escapa de las manos al sujeto? No, porque entonces tendríamos que predicar la condición de acontecimiento acerca de demasiadas cosas. El acontecimiento se adorna de una determinación fundamental: ese estallido de intensidad a que se aludía antes, y que ahora estamos en condiciones de recuperar. Lo que convierte el acontecimiento en una experiencia, ya no sólo diferente, sino desbordante, es que tiene *demasiado sentido*, mucho más del que estamos acostumbrados a soportar. Intento referirme, por ejemplo, a esas situaciones, que presentimos históricas, y ante las que a menudo no sabemos cómo reaccionar precisamente por su ostentosa trascendencia. Por así decir, se nos ha devuelto un hecho de proporciones inabarcables en una sola vez, cuya inteligencia acaso se demore a lo largo del tiempo. Lo cual lleva a pensar que en ocasiones se califica como opacidad lo que en realidad es desmesura en el sentido. Cuando se acude a testimonios personales o a crónicas de lo que ahora sabemos que fue una conmoción histórica, a menudo surge la sorpresa. Sus protagonistas parecían no

entender gran cosa: fácilmente consideraban, por ejemplo, que lo que estaba ocurriendo carecía de importancia<sup>12</sup>.

La incapacidad se relaciona con esa condición, que acompaña al hombre, de ser el más importante elemento generador de azar que hay en la realidad —tantas son las consecuencias que en múltiples campos tiene cualquier acción suya. Es a esta avalancha de imprevistos que el hombre desencadena con su obrar y que los demás hombres y el entorno en general multiplican hasta el infinito a lo que he propuesto denominar *exceso de sentido*. No se trata, por tanto, de beneficiarse del privilegio del presente, del que tan difícil resulta ser contemporáneo, como ya señalara Debray. Apenas haría falta subrayar que dicho exceso de sentido tarda en ser asimilado por los sujetos, lo que también podría formularse diciendo que los acontecimientos tardan en mostrar todo su sentido.

## 5. Conclusión

A la vista de lo expuesto, la inteligibilidad de lo humano —entendido como se dijo: como un mundo de sujetos— ha de apuntar hacia lo que tradicionalmente se ha denominado *unificación de la experiencia* y que algunos autores, como Benjamin, han preferido calificar como *experiencia no mutilada*. He aludido a la impotencia de la ciencia para asumir esta tarea. No dispone de *modo* para registrar la inagotable riqueza de la experiencia ni de *lugar* donde residenciarla. El viejo monopolio de un cierto tipo de procedimientos ha de ser cuestionado. La inteligibilidad de lo humano en general, y de esos *momentos mayores* de su experiencia que son los acontecimientos en particular, pasa por poner a su servicio todos los procedimientos a nuestro alcance.

Feyerabend, por ejemplo, nos ha propuesto en uno de sus libros hacer más cine, argumentando las limitaciones de las formas puramente conceptuales. Éstas, piensa Feyerabend, no se hallan en condiciones de hacerse cargo de la naturaleza contradictoria de todo hecho histórico, y disuelven el antagonismo en la homogeneidad del lenguaje abstracto. *Mostrar* es la manera de impedir que el discurso abstracto avance beneficiándose de la equivocidad del lenguaje. La propuesta corre el peligro de recaer en un ingenuo empirismo, como si esa realidad *mostrable* fuera un referente inequívoco, cuando sabemos bien, entre otras cosas porque el propio Feyerabend nos lo ha dicho en otros textos, su carácter de construcción, de producto. En el capítulo 17 del *Tratado contra el método* comparaba el modo en que la ciencia opera con la experiencia y el modo en que lo hace el mito, para concluir que tanto éste como las epope-

12. Desde una cierta ortodoxia el Lukács de *Historia y consciencia de clase* denunciaba la incapacidad de los pensadores e historiadores burgueses para percibir los acontecimientos presentes de la historia como acontecimientos históricos y mundiales. Pero, por ejemplo, los análisis de Robert Paris, tanto en *Histoire du fascisme en Italie* como en *Los orígenes del fascismo* han mostrado que esta incapacidad no tiene nada de exclusivamente «burguesa».



yas «son las únicas formas de explicación y de representación que hacen justicia a la complejidad de los fenómenos» (*Adiós a la razón*).

No habría que distraerse demasiado con estos aparentes cambios de preferencia desde el cine hacia la epopeya. Lo que importa es la crítica al monopolio por parte de algún procedimiento gnoseológico o a la inversa, la afirmación de pluralismo. La ciencia es, ciertamente, un depósito de conocimiento pero a idéntico título que muchas otras creaciones de tradiciones no científicas (tragedias, poemas épicos...), las cuales también presentan un contenido factual sólo que integrado en una unidad de estructura diferente a la de un texto científico. (Más aún, esta unidad en ocasiones es capaz de reflejar el movimiento del pensamiento en una forma que al discurso científico le parece vetada. La *Orestíada* de Esquilo, según Feyerabend, combina la exposición factual de condiciones sociales con la crítica de esas condiciones y la sugerencia de una alternativa. Piensa a la vez la tríada descripción-valoración-prescripción.)

Feyerabend ya sabe que esa realidad a la que se apela es en buena medida una construcción nuestra. Lo que niega es que sea una construcción uniforme u homogénea. Podría decirse que su aportación consiste en reinterpretar el tópico de la carga teórica del lenguaje observacional (el goethiano «se ve lo que se sabe» que hace unas décadas teorizara Hanson) ampliando al máximo el contenido de la teoría. Lo que condiciona y filtra nuestra percepción de la realidad no es sólo el conocimiento científico, sino todo un conglomerado de nociones, advertencias y expectativas de muy variado signo. Cualquier percepción, inicialmente vaga, adquiere entidad merced a esa constelación de pensamientos, sentimientos, temores, ilusiones y recuerdos con los que mediatizamos nuestro trato con el mundo.

En *Introducción sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* afirmaba Nietzsche: «El mundo nos *parece* lógico porque *nosotros* mismos lo hemos logicizado antes». Pues bien, a propósito de nuestro mundo humano habría que decir que, además de logicizarlo, lo hemos literaturizado, lo hemos narrativizado, porque esas estructuras nos parecían las más adecuadas al ingrediente principal del mundo histórico y social, los sujetos. Por eso, quienes renuncian a estos procedimientos a menudo *no entienden* lo que ocurre —en especial en los acontecimientos—: no reconocen como suyo lo que la realidad social les devuelve.

La propuesta de la narración se plantea con una voluntad de síntesis. Ella vendría a ser el lugar en el que los diferentes procedimientos existentes depositan su particular aportación a una experiencia unificada, la unidad mayor en la que quedarían integradas de acuerdo con la estructura del sujeto y del conocimiento que hasta aquí se ha venido dibujando. La propuesta de la narración es una propuesta compleja, como la realidad misma. La narración podría ser el espacio de la reconciliación entre los diversos saberes y discursos acerca de lo humano. Se opone en este punto a la reducción, propia de la ciencia o del pensamiento filosófico tradicional, porque considera lo humano como relativo y ambiguo, móvil y cambiante.

Así, los procedimientos explicativos no quedan descartados, pero sí relativizados. Se ha introducido la sospecha, irreversible, de que lo excluido por su reduccionismo es en muchos casos lo esencial. Pero tal reduccionismo no es gratuito o aleatorio, sino que está inscrito en la naturaleza misma del procedimiento. La explicación se allega al orden de la denotación, mientras que la comprensión, por citar su pareja habitual, lo hace al de la connotación. De la connotación se suele predicar la ambigüedad, pero habría que añadir que ello no siempre representa una objeción. La ambigüedad se relaciona con el sentido más que con el significado, aunque no tiene inconveniente en que coincidan (admite la referencia, pero se niega a imponerla). De las mejores formulaciones ambiguas podría decirse que lo suyo es un exceso antes que una carencia: la formulación ambigua *dice de más*.

Pero lo que tal vez resulte más importante de la connotación es su ambición por recoger en las personas no sólo lo nombrado sino las resonancias y evocaciones de que éste se reviste. La connotación nos coloca ante la evidencia de la condición colectiva del lenguaje<sup>13</sup>. Un rígido denotativismo termina obviando lo esencial. Por ello, nada hay de contradictorio en valorar la connotación, porque ella es, en definitiva, la huella que la historia deja sobre la superficie del lenguaje.

Si todo esto necesitara un rótulo, se le podría colocar uno de origen weberiano. Max Weber hablaba de que las ciencias han *desencantado* el mundo, han *absorbido su magia*. Pues bien, acaso sea eso lo que haya que recuperar, sólo que en un estadio superior que no renuncie a las aportaciones de la ciencia. A la liberación de esa nueva experiencia se le denominaría entonces *reencantamiento del mundo*. Entender el presente —cuestión por la que se había empezado— termina por identificarse con reconocer nuestra condición de sujetos y ejercer como tales. Pero no de cualquier manera, claro está. Alguien —no consigo recordar quién— lo dijo una vez de una forma tan bella como luminosa: «De todas las narraciones, la mejor, la privilegiada, es la narración de la vida como hubiéramos querido que fuera». A esta consideración, de orden fundamentalmente ético, se le podría contraponer aquélla otra planteada por Kundera en su novela *La inmortalidad*: «A uno [...] le molesta oír relatar su vida en una interpretación distinta de la propia».

13. «[...] nuestro común *stock* de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han hallado conveniente hacer, y las conexiones que han hallado conveniente establecer, durante la vida de muchas generaciones; seguramente es de esperar que éstas sean más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, al menos en todos los asuntos ordinarios y razonablemente prácticos, que cualesquiera que plausiblemente usted o yo excogitásemos en nuestros sillones durante una tarde —el método alternativo más socorrido» (J.L. Austin, «Un alegato en pro de las excusas»). Me he referido a esta cita, desde otro contexto de discusión, en mi libro *¿A quién pertenece lo ocurrido?*

---

**Manuel Cruz** es catedrático de filosofía contemporánea en la Universidad de Barcelona. De entre los libros relacionados con el tema de este trabajo cabe mencionar, además de *Narratividad: la nueva síntesis* (1986), *Filosofía de la historia* (1991), *¿A quién pertenece lo ocurrido?* (1995) y *Hacerse cargo* (Barcelona, Paidós, 1999). Ha compilado asimismo volúmenes como *Tiempo de subjetividad* (1995), *Tolerancia o barbarie* (1998) y *Pensar en el siglo* (Madrid, Taurus, 1999, en colaboración con Gianni Vattimo). Introdutor de Wittgenstein (*Conferencia sobre ética*) y Hannah Arendt (*La condición humana* y *De la historia a la acción*), dirige las colecciones de filosofía «Pensamiento Contemporáneo» y «Biblioteca del Presente», y es codirector de la serie *Biblioteca Iberoamericana de Ensayo*. Colaborador habitual de los periódicos *El País* (Madrid) y *El Correo* (Bilbao), así como de la revista *El Estante* (Montevideo).

---